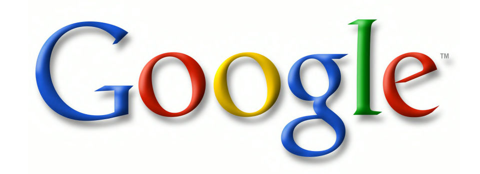






[Sa]mmlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften
aus dem
Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte
35

Die Entstehung des Problemes
Staat und Kirche.

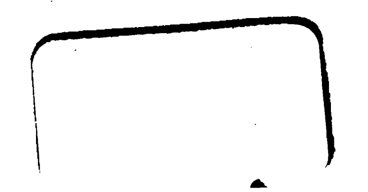
Eine dogmenhistorische Studie zum Verständnis
der modernen Theologie

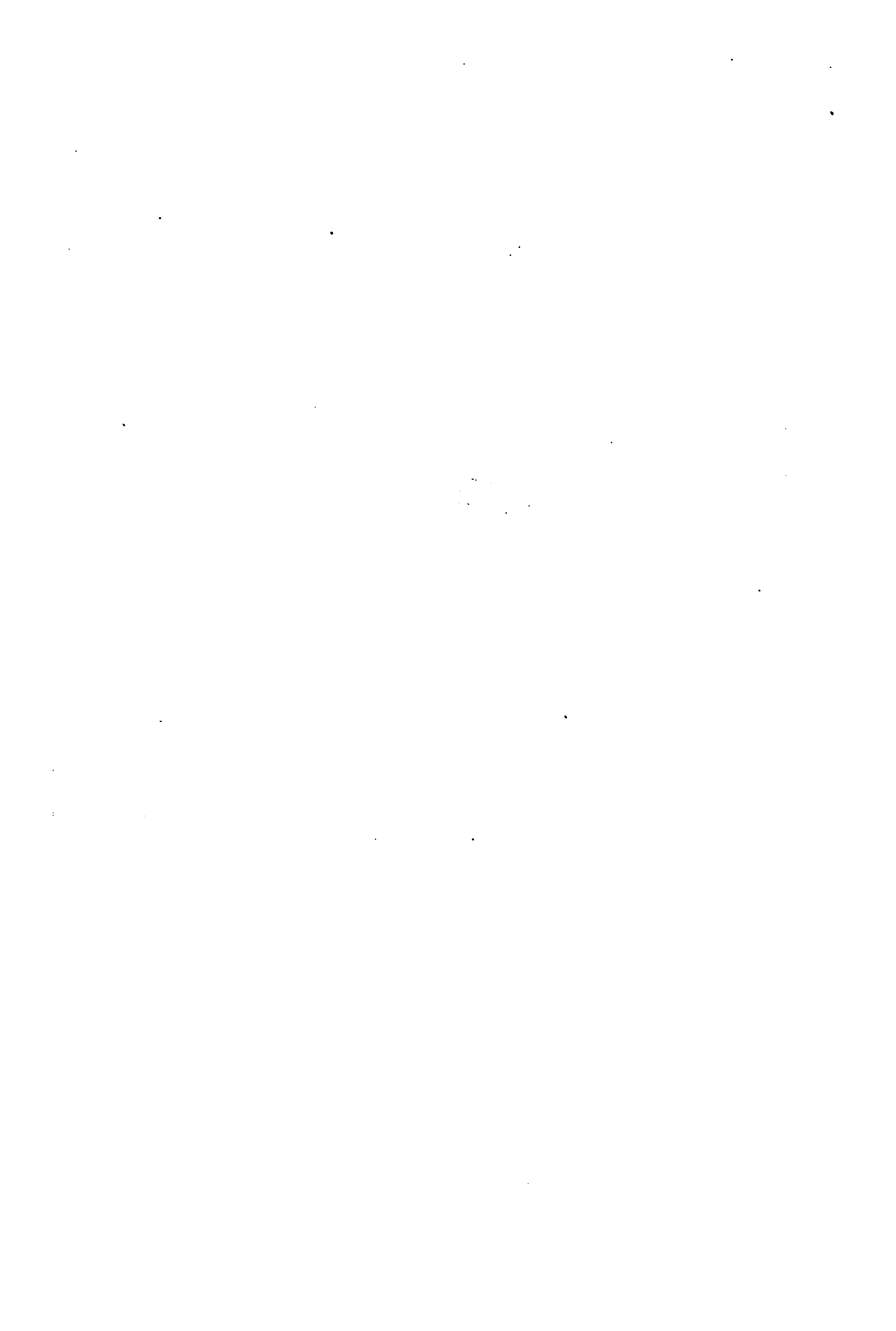
von

Lic. Dr. W. Köhler,
Privatdocent an der Universität Giessen.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.





Die Entstehung des Problemes

Staat und Kirche.

Eine dogmenhistorische Studie zum Verständnis der modernen Theologie.

Von

Lic. Dr. **W. Köhler,**
Privatdocent an der Universität Giessen.





Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Ernst Tröltsch

meinem hochverehrten Lehrer.

Vorwort.

Das Folgende ist ein erweiterter, in Giessen gehaltener Vortrag. Form und das vielfach Skizzenhafte des Inhaltes erklärt sich daraus. In grösserem Zusammenhange habe ich denselben in einer vor Zuhörern aller Fakultäten gehaltenen Vorlesung über die ‚Aufklärung und ihre Bedeutung für die geschichtliche Entwicklung‘ in den Einleitungsstunden behandelt.

Bekannt ist das Freskogemälde im Kapitelsaale des Dominikanerklosters von S. Maria Novella in Florenz, betitelt „die streitende und triumphierende Kirche", ein Gemälde aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, aus Giottos Schule [1]). Man pflegt in ihm eine Versinnbildlichung der Weltanschauung des Mittelalters zu sehen. Mit vollem Recht. Das Bild ist ein Programm und will ein solches sein; die Figuren alle haben etwas, und zwar Prinzipielles, zu sagen, lediglich Statist ist Niemand. Charakteristisch schon ist die Stoffgruppierung, die Gliederung in Stufen, von der Erde bis hinauf in den Himmel. Und der sichere Führer durch alle Stufen hindurch ist einzig und allein die Kirche, sie umspannt Alles, Himmel und Erde, sie allein ist „streitend und triumphierend". Der Staat aber ist nur auf der untersten Stufe, und auch da nur im Schatten der Kirche, existenzberechtigt. Gewiss sitzt der Kaiser neben dem Papste, aber dieser sitzt erhöht, und der Kaiser sitzt zur Linken, nicht etwa zur Rechten. Es soll dadurch versinnbildlicht werden zwar die Harmonie von Staat und Kirche in Regierung der Welt, die in der Gestalt von Schäflein friedlich zu den Füssen beider ruht, aber zugleich, dass die Har-

1) Eine gute Abbildung giebt die 3. A. der Kirchengeschichte für das ev. Haus von Baum-Geyer.

monie nicht Produkt ist einer Gemeinschaft gleichberechtigter, souverän einander gegenüberstehender und mit einander concordierender Interessen, sondern Wille eines Herrschers, des Papstes, der dem Andern seine Macht geliehen hat zum Schutze der kirchlichen Interessen, zur Bewahrung, wie das Bild zeigt, an erster Stelle vor der Ketzerei. Nur zu diesem Zwecke ist der Staat da, und nur in diesem Sinne gilt die Harmonie von Staat und Kirche. Selbständig ist die Weltmacht nicht; was etwa von Weltlichem sich von der kirchlichen Bevormundung emancipieren möchte, sei es die Weisheit des Philosophen und Staatstheoretikers, sei es Musik oder die heitern Freuden der Jagd und des Reigens, das setzt der Maler — gut mittelalterlich — auf die Arme-Sünder-Bank und stellt daneben den Beichtstuhl, in dem die Vergebung für alle Sünden der „Weltlichkeit“ gespendet und sie selbst wiederum verkirchlicht wird. Welt, auch Weltmacht und Staat, sind minderwertig und, wenn überhaupt, dann nur unter Direktive der Kirche lebensberechtigt — es ist volle Absicht, wenn der Maler dem Staat nur auf der untersten Stufe, der Erde, einen Platz anzuweisen hat; denn er ist irdisch, und sein Thun bleibt irdisch trotz aller kirchlichen Leitung, hinauf zum Himmel führt er nicht, auf den oberen Stufen regiert die Kirche allein.

Das Mittelalter hat geglaubt, mit dieser Verhältnisbestimmung gut christlich zu sein; man glaubte in ihr des Herrn ureigenstes Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott was Gottes ist“ erfüllt zu haben — denn man setzte ja beide Mächte neben einander und teilte jedem das Seine zu — und auch dem Apostel-

worte: „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat“ gerecht geworden zu sein — denn die Obrigkeit trug ja das Schwert im Namen der Kirche d. h. Gottes und durfte darum Gehorsam beanspruchen. Dass Jesus und sein Apostel in diesen ihren Worten ein politisches Theorem hatten aufstellen wollen, stand dem Mittelalter ohne Weiteres fest; es ist merkwürdig und doch sehr begreiflich, wie früh die Christenheit Jesus und Paulus zu Politikern gestempelt hat, und wie spät sie diese Tradition abzuschütteln vermocht hat. Sie hat sie aufgestellt in dem Momente, wo für sie selbst die Stellung zum römischen Staate, der Gehorsam forderte und dem sie doch um seines unchristlichen Charakters willen nur *bedingten* Gehorsam geben konnte, Problem wurde, und wenn *wir* die Berufung auf jenes Herrnwort auch zuerst bei dem Apologeten Justin nachweisen können, so hat er doch nur ausgesprochen, was vor ihm Unzählige gedacht hatten — die Christenheit, die für *alle* Verhältnisse des Lebens ungeachtet aller geschichtlichen Entwicklung bei ihrem Herrn Antwort zu finden gewiss war, *musste* gerade dieses Herrnwort wählen, weil es das einzige war, in dem Jesus vom römischen Staate gesprochen hatte. Und was im Urchristentum sich festlegte, blieb auch das ganze Mittelalter hindurch, entsprechend dem festgefügten Connex der Tradition, die, von Entwicklungsproblemen nicht gedrückt, Jesus und apostolisches Zeitalter als normative Einheit anzusehen pflegte. Die Reformation aber schuf hier keinen Wandel; im Gegenteil, man wäre berechtigt zu sagen, dass sie das Erbe des Mittelalters neu sich erwarb, um es zu besitzen: sie brach mit der Tradition der mittelalterlichen Kirche,

gewiss, aber nur, um Jesus, wie die Bibel ihn darbot, Urchristentum und älteste Kirchengeschichte in um so hellerem und reinerem Lichte erstrahlen zu lassen: die Verderbtheit der römischen Kirche begann für Luther im Allgemeinen erst mit dem vierten Jahrhundert, der Synode von Nicaea; was vordem war, galt als die „gute, alte Zeit" der christlichen Kirche, und zu ihr gehörte auch die Ueberlieferung von den beiden Staatstheoretikern Jesus und Paulus. Man hat freilich das Verhältnis von Staat und Kirche ganz anders bestimmt wie das Mittelalter, aber darin stimmte man mit demselben überein, dass Jesus und Paulus die Autoritäten sind für eine christliche Staats- und Kirchentheorie. Nur um eine andere Auslegung des Herrn- und Apostelwortes handelte es sich, nicht etwa um eine prinzipiell andere Stellungnahme. Die Reformatoren alle, Luther, Zwingli und Calvin so gut wie die kleineren Geister, gründen ihre Stellung zu Staat und Politik auf jene beiden Worte. Man kann ohne Uebertreibung sagen: die Geschichte des Problemes Staat und Kirche ist die Geschichte der beiden Worte: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist", und Gott was Gottes ist, und: „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat."

Dürfen wir behaupten, dass mit der Gegenwart diese so bestimmte Geschichte ein Ende genommen hat? Vielleicht wäre es doch verfrüht, das zu sagen. Nicht daran ist zu erinnern, dass jene Worte beliebteste Grundlage sind für Reden und Predigten am Geburtstage des

Kaisers oder des Landesfürsten, nein, die Zeit ist noch nicht allzu ferne von uns, da man Jesus von Nazareth zum Sozialpolitiker stempelte und aus seinem Evangelium ein kompletes wirtschaftliches und damit auch politisches Programm formulierte. Und wenn das Mittelalter und die Reformation, jedes in seiner Weise, den Nachdruck legte auf den zweiten Teil des Jesuswortes: „Gebet Gott, was Gottes ist", so erfolgte damals eine enthusiastische Bejahung des ersten Teiles: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" d. h. schafft eine christliche Staatspolitik nach den Normen Jesu! — Dass dieser christliche Sozialismus in dieser Form schon praktisch überwunden sei, wäre zu viel gesagt, jahraus jahrein erscheinen noch auf das Wirtschaftliche und Politische gestimmte Lebensbilder Jesu, aber die Wissenschaft hat ihn überwunden — wenigstens so weit man auf diesem unsicheren Gebiete von „überwinden" reden kann — und wen die so ausserordentlich lebhafte moderne Leben-Jesu-Forschung, die eigentlich nie laut in das christlich-soziale Horn gestossen hatte, nicht überzeugte, wen das scharfe, aber doch nicht ungerechte Kaiserwort: „die Pastoren haben mit der Politik nichts zu schaffen, Christlich-Sozial ist Unsinn" und die an dasselbe anknüpfenden Verhandlungen des Ev.-sozialen Kongresses zu Stuttgart (1896) nicht stutzig machten, dem musste das geniale Buch Friedrich Naumanns, das Buch „Demokratie und Kaisertum" (1900), die Augen öffnen. Hier vollzog Naumann den radikalen Bruch mit der christlichen Politik, dem Politisieren nach der Norm des Evangeliums, hier fixierte er die Selbständigkeit und Souveränität der Politik, die sich ihre eigenen Gesetze und Normen schafft, nicht nach

Jesu Worten oder in Harmonie mit ihnen, nein, ihnen direkt conträr: Macht ist der oberste Grundsatz der Politik, Macht, die sich nicht scheut, auch vor Recht zu gehen, der Jesu aber: Liebe und Barmherzigkeit. Das ganze Buch war eine grosse Illustration des Satzes: Politik und Evangelium, Staat und Kirche haben ihrer Natur nach gar nichts mit einander zu schaffen, weil ihre Ziele und Zwecke ganz verschiedene sind.

Hier endlich ist der Boden des Mittelalters und der Reformationszeit verlassen, hier weht die moderne Luft der Emancipation des kulturellen Lebens von der kirchlichen Bevormundung, aber ich denke, angesichts dieser totalen Umwertung ist die Frage naheliegend: ist dieser moderne Standpunkt historisch irgendwie berechtigt, oder ist er eine völlige Neuschöpfung? Naumann hatte lediglich als Realpolitiker geredet und die Geschichte nicht um ihre Meinung befragt. Aber hat uns die Geschichte wirklich nur jene Auffassung des Mittelalters und der Reformationszeit vom Verhältnisse des Staates zur Kirche zu lehren, oder ist die moderne, mit beiden Füssen im Wirklichen wurzelnde absolute Bejahung der Staatssouveränität Produkt einer längeren, etwa im Mittelalter sich schon ankündigenden, mit der Aufklärung anhebenden Entwicklung? Und liegt vielleicht vor der mittelalterlichen Auffassung noch eine andere, urchristliche? Wäre das Mittelalter vielleicht doch trotz Luther in seiner Stempelung Jesu und Pauli zu Politikern auf einem Irrwege gewesen? Aber wenn das der Fall sein sollte, wo liegt dann der wirkliche, historische Ausgangspunkt für das Problem: Staat und Kirche? Wer hat es geschaffen, und wie hat er es geschaffen? Und wie haben aus der

ersten Gestaltung sich die folgenden entwickelt? Versuchen wir es, diesen Fragen näher zu treten.

1.

Wie steht es mit jenem Herrnworte: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist?“ Von ihm ist ohne Zweifel der Ausgangspunkt zu nehmen. Aber es gilt der dem Respekte vor der Bibel als dem göttlich inspirierten Buche entstammenden Gepflogenheit, in jedem Bibelworte, insbesondere in jedem Jesusworte, etwas Prinzipielles, Programmatisches, über die geschichtliche Bedingtheit Hinausdringendes finden zu wollen, zu entsagen und ganz konkret in plastischer Anschaulichkeit aus der geschichtlichen Situation heraus zu verstehen. Dann aber ist sofort klar: ein politisches Theorem kann zunächst Jesu Wort nicht sein, dazu ist die ganze Atmosphäre, in die es hineingeworfen wird, zu leicht, der Moment nicht geschaffen. Es handelt sich um die Lösung einer Vexierfrage, die Pharisäer wollen, wie der Evangelist (Mc. 12, 13) sagt, Jesus „fangen“ in seiner Rede, darum stellen sie die Frage, bei der Ja wie Nein, wie sie hoffen, für Jesus tödlich sein muss: „Ist es recht, dass man dem Kaiser Zins gebe oder nicht?“ Wenn ja, so wird er Verräter am Messiasideale, wenn nein, Hochverräter am Kaiser. Er aber sagt weder Nein noch Ja, sondern lässt sich den Zinsgroschen geben, fragt nach Bild und Ueberschrift, und da er die Antwort bekommt, dass sie des Kaisers sind, schnellt er den gegen ihn gezogenen Pfeil auf die Gegner zurück: an diesem Objekte, dem Zins, lässt sich ein Entweder-Oder überhaupt nicht anknüpfen, denn die Zinsmünze ist des Kaisers unbestrittenes Eigentum, und was des Kaisers ist, muss man

dem Kaiser geben, so gut wie man Gott geben muss, was Gottes ist. Damit ist für Jesus die Frage erledigt, mit geistvoller Schlagfertigkeit hat er den geschürzten Knoten durchhauen. In einem solchen aus dem Augenblick geborenen Worte, einem bon mot im besten Sinne, eine politische Theorie finden zu wollen, wäre verkehrt.

Aber freilich, Worte reichen weiter als der Moment, in dem sie gesprochen wurden, nur das alltägliche Wort verfliegt mit dem Tage, der es gehört hat. Das Sentenzenartige, das dem bon mot eigen ist, schon schützt es vor diesem Untergang, und gerade ein scharf pointiertes Augenblickswort trägt in seiner Formulierung trotz aller Momentstimmung etwas Programmatisches in sich, und man hat ein gewisses Recht, es weiterzubilden über die ursprüngliche Absicht seines Autors hinaus. Was von dem Dichterworte gilt: ‚Der hat es in der Poesie, fürwahr, nicht weit getrieben, in dessen Versen mehr nicht steht, als er hineingeschrieben', gilt auch von jedem durchdachten Prosaworte. Nur allerdings muss die Weiterbildung im Geiste des Autors erfolgen, darf nicht etwa endigen im Gegenteil der ursprünglichen Absicht. Man würde der ältesten Christenheit, dem Mittelalter und der Reformationszeit, kaum einen Vorwurf machen können, wenn sie das aus dem Augenblick geborene Wort Jesu sich im Sinne des Autors zur Norm für ihre Stellung zum römischen, überhaupt zum weltlichen, Staate gesetzt hätten. Das wäre eine durchaus legitime Wertung des Genies und seiner Worte gewesen. Dann liesse sich sagen: zwar Jesus hat sein Wort nur für einen akuten Zweck gesprochen, aber seine Gemeinde hat in seinem Sinne dem Worte weitere, normative Bedeutung gegeben.

Aber liegen die Dinge wirklich so? Fassen wir die mittelalterlichen, reformerischen und reformatorischen Berufungen auf jenes Jesuswort so allgemein wie möglich, so springt als Gemeinsames der Gedanke heraus: „Jesus bejaht beide Mächte, den Staat wie die Kirche, er steckt nur beiden die Grenzen ab, setzt sie ins richtige Verhältnis zu einander, die Zusammenwirkung aber beider also abgeteilter Gebiete schafft eine christliche Gesellschaftsordnung nach Gottes Willen“. Ist das aber, so fragen wir, eine Weiterbildung in Jesu Sinne?

Der Evangelist Marcus lässt Jesus auftreten mit der Botschaft: „Die Zeit ist erfüllet und das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Thut Busse und glaubet an das Evangelium!“ (Mc 1, 15) — vielleicht die kürzeste und prägnanteste Fassung der Lehre Jesu. Reich Gottes und Busse beide aufs Engste mit einander verknüpft, das Eine die Bedingung des Andern. Nur wer Busse thut d. h. seinen Sinn ändert, der darf am Tische sitzen im Reiche Gottes. Und es gilt zu eilen, bald, ganz bald wird das göttliche Reich herunterkommen vom Himmel auf die Erde, ja, in Momenten ekstatischer Begeisterung glaubt Jesus schon das erste Frührot des anbrechenden Gottesmorgens zu sehen. Wenn aber dieses Gottesreich kommt, dann wird die Welt mit allem, was ihr zugehört, untergehen, auch Staat, Herrschaft und Gewalt muss zerbrechen, denn auch sie gehören der Welt an. Dieses Reich Gottes und die Vorbereitung darauf umschliesst Jesu ganzes und einziges Interesse. Er ist lediglich r e l i g i ö s interessiert, ein r e l i g i ö s e r Reformator, nicht mehr und nicht weniger, mit der ganzen Grösse aber auch mit der ganzen Einseitigkeit eines solchen.

Nur dahin zielt sein Wirken, die Seele zu ihrem Gotte in die echte Beziehung zu setzen, alles Andere ist eitler Tand: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?!“ Für Welt, Kultur, Beruf, Gesellschaft, Staat hat er gar kein Auge, denn sie stehen nicht auf der Linie, die zum Herabkommen des himmlischen Gottesreiches führt, im Gegenteil, sie sind hemmender Ballast, den es, zum mindesten innerlich, abzuschütteln gilt. Wer seine Hand an den Pflug legt und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes; seine Jünger, die alles verlassen haben, denen ist in der zukünftigen Welt das ewige Leben sicher. Gewiss ist Jesus kein Asket gewesen, seine Feinde haben ihn sogar einen Fresser und Weinsäufer gescholten, er ist empfänglich gewesen für die Schönheiten der Natur, aber es ist doch nicht der reine selbständige ästhetische Genuss, der ihn z. B. die Lilien auf dem Felde in ihrer Farbenpracht anschauen lässt, alles Vergängliche ist ihm doch nur ein Gleichnis, e i n Gleichnis, Gleichnis für die göttliche Allmacht und Vorsehung. Eine freudige Weltbejahung, ein Wirkenwollen in der Welt und auf die Welt, eine Empfänglichkeit für die Leistungen und Erfolge der Kultur, und sei es auch nur in der feinen Form des künstlerischen Genusses, kennt er nicht; der Welt Tage sind gezählt, sie ist „wert — d. h. thatsächlich sie ist unwert —, dass sie zu Grunde geht“.

Bei einer solchen eschatologischen Weltanschauung aber — streng genommen ist es überhaupt keine „Weltanschauung“, da die Welt in ihr fehlt — kann von irgendwelcher Bejahung des Staates keine Rede sein. Es wider-

spräche völlig der Gedankenwelt Jesu, in jenem Worte: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ eine Legitimierung der staatlichen Aufgabe innerhalb der Welt in Abgrenzung von und doch wieder Zusammenwirkung mit „dem was Gottes ist“ zu erblicken. Wie die Welt nichts ist für Jesus, so auch der Staat als ein Bestandteil von ihr. Ja, dem Staate gegenüber hat Jesus noch ausdrücklich die Linie der Gleichgültigkeit verlassen, den Gegensatz zwischen Staat und Reich Gottes empfunden und ihn unmissverständlich ausgesprochen. „Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen, und die Mächtigen unter ihnen haben Gewalt. Aber also soll es unter euch nicht sein; sondern welcher will gross werden unter euch, der soll euer Diener sein.“ (Mc. 10, 42 f.). Herrschaft und Gewalt auf der einen Seite bei allem, was Fürst und Staat heisst, demütiges Dienen auf der anderen Seite — einen Kompromiss zwischen beiden giebt es nicht: also soll es unter euch n i c h t sein! So scharf wie nur möglich ist das Band zwischen Jesus, seinen Jüngern, und der Weltmacht zerschnitten, und diese ist deutlich als minderwertig, ja, als wert l o s charakterisiert. Der für das Gottesreich Bestimmte sieht herab auf den Weltfürsten, weil seine Ethik untergöttlich ist, und wenn wir aus Jesu Munde die Titulatur des Herodes Antipas als eines Fuchses vernehmen (Lc. 13, 32), so ist das der praktische Beweis für den Mangel jeglichen Respektes vor dem Fürsten. Jesus steht souverän über allem, was Welt heisst, und hat ein Recht, auf dasselbe herabzublicken.

Von hier aus nun muss jenes Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“,

sein volles, historisches Licht empfangen. Es kann jetzt nur gefasst werden im Sinne einer scharfen Trennung von Kaiser und Gott. „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, lasst ihm seine Münze, seinen Zins, das gehört ihm zu, ist des Kaisers Art und Wesen, ist aber innerlich durchaus minderwertig, hat mit Gott nichts zu schaffen. Gebt ihr Gott, was Gottes ist, und lasst dem Kaiser seinen Kram.“ — Diese Auslegung aber — und sie dürfte die historisch einzig berechtigte sein — steht in direktem Gegensatze zu der mittelalterlichen und der der Reformationszeit. Gerade der springende Punkt dort, die Bezugsetzung beider Mächte auf einander, die Regulierung ihrer Kompetenzen neben einander und an einander fehlt, ein scharfer Schnitt scheidet sie von einander, sie haben nichts, aber auch gar nichts, mit einander zu schaffen, sie sind Gegensätze und die eine Macht sieht souverän auf die andere herunter. Weit verwandter ist dem Standpunkte Jesu der Naumanns; in der scharfen Trennung beider Mächte stimmen sie überein, nur dass Naumann jene Kennzeichen des Staates: Herrschaft und Macht auf das Lebhafteste bejaht, während Jesus sie verneint. Hier ist Naumann der moderne Kulturmensch, der den eminenten kulturellen Fortschritt auf der starken Macht des Staates basiert sieht, Jesus aber ist der Jude, der nur seinem religiösen Ideale lebt und in dem Römer den Zerstörer seiner Kreise sehen muss.

Wie es aber dank jenes Trennungsschnittes für Naumann im letzten Grunde ein Problem: Staat und Kirche nicht mehr giebt, so hat Jesus ein solches nie gekannt; aus der Geschichte des Problemes Staat

und Kirche scheidet Jesus aus, es beginnt erst nach ihm. Von einer Weiterbildung etwa, wie wir sie andeuteten, kann keine Rede sein; hier sind alle Brücken abgebrochen, und der absolute Gegensatz herrscht.

2.

Aber ist nun, so fragen wir weiter, Paulus der theologische Schöpfer dieses Problems? Oder waren Mittelalter und Reformationszeit auch im Irrtum, wenn sie in ihm so etwas von einem Politiker fanden?

Das Wort des Römerbriefes (Röm. 13, 1 ff.): „Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat; denn es ist keine Obrigkeit, ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“, sagt das zunächst unzweideutig: Paulus denkt anders über den Staat als Jesus. Der römische Staat — denn das ist „die Obrigkeit“, von der Paulus redet — wird nicht verneint, auch nicht etwa nur mit dem Beigeschmack der inneren Gleichgültigkeit bejaht, nein, der Gehorsam gegen die Obrigkeit ist Pflicht, Christenpflicht. Und warum? Weil die Obrigkeit legitimiert ist, nicht etwa desavouiert durch „Herrschaft“ und „Gewalt“, vielmehr legitimiert mit der höchsten Legitimation, die überhaupt denkbar ist, durch Gott selbst; sie ist Glied innerhalb der göttlichen Weltordnung.

Damit sind wir einen hochbedeutsamen Schritt über Jesus hinausgeführt. Ein Band ist geknüpft zwischen Christentum und römischem Staat, und zwar ein Band, das, wie es scheint, unzerreissbar ist, da Gott selbst es geknüpft hat. Man begreift diese Hochschätzung des römischen Staates bei Paulus schon bei einem flüchtigen Blick auf sein Leben. Paulus ist geboren als Römer,

und ist stolz darauf gewesen, dass er Römer war. Er hat gewusst, dass eine Macht im römischen Bürgerrecht steckte, und diese Macht an sich selbst erprobt. Er war geboren in Tarsus, der Handelsstadt, und hatte Einblick bekommen in den weltumspannenden Handelsverkehr der Römer, und die Schnelligkeit dieses Verkehrs hatte er wiederum auf seinen Reisen an sich erprobt. Sein Horizont ist weiter als der Jesu, der auf die Welt Palästinas beschränkt blieb — man versteht, wie er Respekt und Achtung vor dem römischen Staate gewinnen kann, wie er in diesem festen Mauerwerk gleichsam, das alles irdische Treiben umschliesst, eine göttliche Ordnung erblicken kann, ja, eine s i t t l i c h e Macht, einen Schutzdamm, die, wie es im zweiten Thessalonicherbriefe (2. Thess. 2, 6) heisst, den Einbruch des Antichristen zurückhält (wenn anders jene Stelle so auszulegen ist). Man darf aber auch den Pharisäer zu Gamaliels Füssen in Jerusalem bei Paulus nicht vergessen; nicht nur, dass hier der Sinn und die Achtung vor allem, was Recht und Gesetz heisst, geschärft wurde — die erläuternden Beispiele aus dem Eherecht in den Briefen des Apostels sind des Zeuge — hier waren von den Maccabäerzeiten her, jener Epoche der Vermischung von Religion und Politik, Lehren wie die von der das Ende aufhaltenden sittlichenden Schutzmacht des Staates lebendig. So kann Paulus dank der Eindrücke seiner Jugend und dank der Erfahrungen seines Mannesalters im Staate den grossen Diener Gottes sehen, trotzdem der Inhaber dieser göttlich verliehenen Würde ein Nero war!

Paulus kennt somit in der That die Frage: Christentum und römischer Staat — aber ist diese Lösung, wie

er sie im Römerbriefe bietet, die einzige? Ist er wirklich der begeisterte Patriot, und wäre etwa das Staatskirchentum, in dem die Kirche als Institution unterthan der Obrigkeit ist, die Gewalt über sie hat, die legitime Weiterbildung paulinischer Staatsanschauung? Wäre wirklich ein solcher Sprung in der Geschichte zwischen Jesus und seinem Apostel, wo doch die Geschichte sonst Sprünge nicht liebt?

Im Philipperbriefe hat Paulus den Ausspruch gethan: „Unser Bürgertum d. h. unser „Staat“ ist im Himmel.“ (Phil. 3, 20). Das klingt doch ganz anders als patriotische Begeisterung für den römischen Staat, das scheint wie ein Weiterführen der von Jesus angezogenen Linie der absoluten Trennung von Christentum und Staat. Und man wird nicht sagen dürfen, aus jenem Worte spreche eine akute Kerkerstimmung, der Gefangene, den Tod vor Augen, sehe sein wahres Vaterland im Himmel, das schliesse aber eine Hochschätzung des Staates im Uebrigen nicht aus. Wer so denken möchte, der vergegenwärtige sich nur ein anderes Wort des Apostels, aus dem ersten Corintherbriefe, nicht aus Kerkerstimmung heraus geschrieben, überhaupt den Apostel selbst gar nicht betreffend, sondern eine Vorschrift an andere, so gut wie die im Römerbriefe: „Wie darf Jemand unter euch, so er einen Handel hat mit einem Andern, hadern vor den Ungerechten und nicht vielmehr vor den Heiligen? Wisset ihr nicht, dass die Heiligen die Welt richten werden? So denn nun die Welt soll von euch gerichtet werden, seid ihr denn nicht gut genug, geringere Sachen zu richten? Wisset ihr nicht, dass wir über die Engel richten werden? Wie vielmehr über

die zeitlichen Güter?!“ (1. Cor. 6, 1 ff.). Hier kommt ganz unzweideutig der souveräne Stolz des Christen vor dem Heiden und seiner Obrigkeit zu Worte, genau so wie in jenem Ausspruche Jesu. „Wir“ d. h. die Christen sind die „Heiligen“, die Heiden die „Ungerechten“; „wir“ werden die Welt richten am jüngsten Tage und Engel werden sich unserem Richterspruche beugen müssen, wie sollten wir um Lappalien willen, um zeitlicher Güter willen, vor die Tribunale der Heiden gehen, derer, die, wie es weiterhin heisst, bei der Gemeinde verachtet sind?! Das ist eine Schande — der Apostel gebraucht dieses Wort (V. 5) — für den Christen. —

Wie vertragen sich die so gewonnenen beiden Standpunkte des Apostels mit einander? Sie vertragen sich überhaupt nicht, sie schliessen sich aus. Aber wie ist ihr Nebeneinander zu erklären? Und auf welcher von beiden ruht der Schwerpunkt im Denken des Apostels? Welche giebt des Apostels ureigenste Meinung über das Problem: Christentum und Staat wieder?

Zur Beantwortung dieser Fragen werfen wir einen Blick auf den Ursprung der Gedankenwelt des Paulus. Man nennt ihn den ersten christlichen Theologen; mit Recht. Die trotz alles massiven Wunderglaubens unmittelbare, natürliche, oft so ganz und gar menschliche Art des Empfindens, Denkens, Sichgebens, wie sie Jesu Grösse ausmacht, fehlt bei Paulus, und ist ersetzt durch die Reflexion, die oft genug im schweren Rüstzeug rabbinischer Gelehrsamkeit einhergeht. Er hat den Herrn nie gekannt, auch nicht von seinen Jüngern sein geschichtliches Bild sich übermitteln lassen [1]), sondern sich selbst

1) trotz 1 Cor. 15, 1 ff.

ein solches erworben, und zwar durch Kampf erworben. Dabei aber hat sich eine ausserordentlich wichtige dogmengeschichtliche Verschiebung vollzogen: die Bindung des Heils an die Person Jesu als des Christus. Sie gilt es scharf ins Auge zu fassen, denn sie ist der Schlüssel zum Verständnis der politischen Aeusserungen des Apostels. Inwiefern?

In seinem „Wesen des Christentums“ hat Adolf Harnack bekanntlich den Satz ausgesprochen: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium. wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“ Merkwürdigerweise hat dieser Satz ausserordentlich viel Staub aufgewirbelt, er ist Centrum der Debatte um Harnacks Buch geworden. Und doch sprach er nur etwas aus, was dem Historiker und dem historischen Exegeten längst feststand, und mehr als eine geschichtliche Konstatierung wollte Harnacks Wort gar nicht sein. Geschichtlich anzufechten ist es nicht, weil es eine Thatsache festlegt, Jesus von Nazareth steht in der Frage des Heils und der Erlösung durchaus auf untheologischem und unreflektiertem Boden, rein ursprünglich, religös, naiv, natürlich und menschlich sichert er Sündenvergebung und Anwartschaft auf das Gottesreich jedermann zu, der an den Vater im Himmel glaubt und die Sinnesänderung an sich vornimmt. Von sonstiger Bindung des Heils ist keine Rede. Gewiss hat er gewollt, dass man ihm als dem Boten Gottes Vertrauen schenke, dass man ihm glaube, aber das ist doch ganz etwas Anderes als ein Glaube an seine Person als an den Heilsmittler, und

zwar den alleinigen. D i e s e n Glauben hat der historische Jesus n i c h t gefordert[1]).

Anders Paulus. Sein ganzes theologisches Denken hat von den ersten, verborgensten Anfängen an n u r um die Person Jesu Christi sich gedreht. Die Person Jesu Christi war ein Skandal in den Augen des Juden, dieser Mensch, der Messias sein wollte und am Kreuze geendet hatte wie ein Verbrecher! Und als nun Paulus die Augen geöffnet werden, als sich in ihm jene wunderbare, wie er selbst sagt, „Metamorphose in Erneuerung

---

1) Um so dringender freilich stellt sich für die, welche diesen Satz bejahen, die Frage, warum wir in der Gegenwart an den Glauben a n Christus gebunden werden sollen? Harnack hat in der Auseinandersetzung mit Cremer bekanntlich stark den Zusatz betont: „w i e e s J e s u s v e r k ü n d i g t h a t“. Aber es kommt da doch wohl darauf an, wie man den Begriff 'Sohn' fasst. Dass am Bilde Jesu sich der christliche Glaube, nicht allein, wohl aber am intensivsten entzünden wird, dass Jesus „Quellpunkt“ des Glaubens ist, wird nicht bestritten werden können. Etwas ganz Anderes aber ist der Glaube a n den „Sohn“, an Christus, wie Paulus ihn zuerst formuliert hat, der in Jesus den alleinigen Heilsmittler sieht und im ganzen Verlauf des Glaubenslebens an ihn sich gebunden weiss. Der 'historische' Christus Ritschls gehört zweifellos auf diese (zweite) Seite, daher denn auch jene Folgerungen des Paulus, die ich unten erwähne, auch bei ihm sich finden, der Supranaturalismus des Christentums so gut wie der Kirchenbegriff. In praxi werden beide Anschauungen sich häufig ineinander mengen, haben wohl schon in der Urgemeinde (deren Anschauung als eine nicht ausgeprägte und darum die Entwicklung nicht weiterführende ich mit Absicht bei Seite liess) sich vermengt, aber gleichgültig ist darum ihre theoretische Scheidung keineswegs, so wenig gleichgültig die Differenz zwischen Jesus und Paulus ist. Giebt man aber zu, dass Jesus selbst einen Glauben an sich nicht gefordert hat, so wird man — o h n e Z u s a t z — bekennen können: Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium.

des Verstandes“ (μεταμόρφωσις τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς Röm. 12, 2) vollzieht, bleibt Jesus als der Christus und sein Tod im Centrum seiner Gedankenwelt, nur dass der Skandal jetzt Heilsbotschaft wird, und der Verbrechertod Sühnetod für die Erlösung der Menschheit. „Wir predigen Christum, den Gekreuzigten“ (1. Cor. 1, 23), und nur ihn; denn nur in ihm, in der Gemeinschaft mit ihm, ist das Heil gegeben. Jenes natürliche, unmittelbare Hinführen zum Vater ist geschwunden, die Person Jesu schiebt sich zwischen die Seele und ihren Gott, nur über sie hinüber führt der Weg zum Vater. Diese Verschiebung aber ist ausserordentlich wichtig für die gesamte Lebens- und Weltanschauung des Apostels geworden.

Zweierlei nämlich folgte aus ihr unmittelbar: Erstens: Ist die Seligkeit gebunden an den Glauben, an Jesus als den Christus, so folgt, dass jeder ausserhalb dieses Glaubens an die Person Christi Stehende unselig und verdammt ist. Es wird die Vorstellung von der massa perditionis (verdammten Rotte) im objektiven wie subjektiven Sinne geschaffen, und man lese nur den grossen Lasterkatalog im ersten Kapitel des Römerbriefes, um sich zu überzeugen, wie konsequent Paulus diese Folgerung aus seinem Glaubensbegriff gezogen hat. Die Menschheit scheidet sich jetzt scharf in eine ausserchristliche und christliche, und vergleichen wir die ausserchristliche Menschheit mit im Strome des Lebens rettungslos dahintreibenden Schiffbrüchigen, so ist das Christentum das rettende Eiland, das aus dem Strome heraus sich emporhebt. Das Christentum ist in der That ein Eiland, eine Oase, um es herum nichts als öde, unselige und todbringende Wüste. Es ist herausgenommen, das Christentum einzig und

allein, aus dem grossen Zornesgericht Gottes über die sündige Menschheit (Röm. 1, 18), aus dem Todesgang, den sie in furchtbarem Verhängnis gehen muss, weil wir „von Natur" d. h. im natürlichen Verlauf der Dinge, ohne vom Christentum erleuchtet zu sein, Kinder des Zornes sind, und darum steht es über dem natürlichen Verlauf der Geschichte, auf einem Sonderpodium gleichsam, auf das man sich erst hinaufschwingen muss oder besser von Gott hinaufgehoben werden muss, um dem Verdammungstode zu entgehen. Dem natürlichen Geschichtsverlauf gegenüber ist das Christentum supranatural, rein supranatural, es ist nichts natürlich an ihm, auch der Erlöser nicht, trotzdem er Mensch wurde — seine Menschwerdung bleibt eine Erniedrigung, sie ist ihm nicht „von Natur" angeboren wie uns der göttliche Zorn, sie ist nur ein Akt im grossen Drama der Erlösung, das im Himmel, über der Erde und ihrem natürlichen Geschehen, anfängt und im Himmel endet — nein, Gott durchbricht den natürlichen Verlauf der Dinge und statuiert im Christentum neben diesem und über ihm eine Sondergeschichte, rein göttlich, von Wunder zu Wunder fortschreitend — und selig der, der gewürdigt wird, in diesen Zauberkreis einzutreten und damit geschützt und gewappnet zu sein gegen alles Verderben, das aus der unterchristlichen Welt droht! — er wird, indem er in die supranaturale Sphäre eintritt, gleichsam selbst supranatural, überirdisch, gerecht, ohne Sünde[1])!

Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dass derartige theologische Reflexionen Jesus völlig fernliegen.

---

1) vgl. P. Wernle: Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897.

Er kennt weder jenen Pessimismus noch diesen Supranaturalismus — denn Beides geht Hand in Hand, das Eine ist Correlat des Andern. Er hat mit der ganzen Ursprünglichkeit, Naivetät und einem edlen Optimismus gegenüber der Hoheit der Menschenseele jedem das Heil zugesprochen, der sich vertrauensvoll in bussfertiger Gesinnung an ihn wandte. Von hier aus hatte er den engen partikularistischen Rahmen einer nur für Juden berechneten Heilsbotschaft durchbrechen und universalistische Weite gewinnen können. Gewiss, auch Jesu Predigt fordert einen Bruch, aber der Bruch bleibt in dem engen Kreise des Individuums und seiner Sinnesänderung, ohne, wie bei Paulus, zur geschichts- und religionsphilosophischen Theorie sich zu erweitern. Und selbst bei diesem in der Einzelseele sich vollziehenden Bruch ist der Blick nach vorwärts gerichtet, und es fehlt die Reflexion auf einen Zustand der Verderbtheit vor der Sinnesänderung.

Und nun die zweite Consequenz aus jener Bindung des Christentums an die Person Jesu als des Christus! Wie das Christentum für Paulus eine rein übernatürliche Grösse ist, wie der einzelne Christ übernatürlich ist, so muss auch die Gemeinschaft der einzelnen Christen übernatürlicher Art sein. Ja, in diesem Uebernatürlichkeitscharakter liegt ein ausserordentlich starkes Motiv für die Ausbildung und Verfestigung der Gemeinschaft. Diejenigen, die sich herausgehoben fühlen aus der natürlichen Ordnung menschlicher Gesellschaft, die sich als die Lieblinge Gottes wissen, der eigens für sie eine Offenbarungsgeschichte geschaffen hat, schliessen

sich naturgemäss zu einer Sondergemeinschaft zusammen, um ihre Reinheit sich zu wahren und im gegenseitigen Austausch der geschenkten göttlichen Kräfte immer wieder neu sich zu vergewissern. Der Gemeinschaftscharakter und die straffe Kirchenzucht der Sekten in Vergangenheit und Gegenwart hat hier seinen tiefsten Grund, und im Verhältnis zur es umgebenden Welt war das Christentum nichts Anderes, als was die Sekte im Verhältnis zur Landeskirche sein will. So erklärt es sich, dass Paulus, der als der erste das Christentum auf das übernatürliche Podium hob, indem er es band an die Person Jesu Christi, zugleich der Schöpfer der christlichen supranaturalen Gemeinschaft, der christlichen Kirche, ist. Jesus kennt keine supranaturale Gemeinschaft und keine Kirche, für Paulus aber ist sie die naturgemässe Lebensform der Christen. Die Kirche will ihrem ganzen Wesen nach nicht von der Welt sein, sondern übernatürlich, sie muss so sein, wenn anders sie ihrer Aufgabe genügen will — darum auch nennt sie Paulus die „reine Jungfrau" (2 Cor. 11, 2), weil sie jungfräulich, unvermischt mit der Welt bleiben muss, bis sie mit dem himmlischen Gatten Christus die supranaturale Ehe eingehen darf. Die Kirche als überweltliche Grösse, das gilt sowohl von der Einzelgemeinde, der Einzel-„Kirche" als auch von dem idealen Gesamtverbande, in dem die Einzel-Kirchen sich zur Gesamtkirche vereint wissen — vereint wissen durch das Band der Uebernatürlichkeit. Und indem die Kirche Hüterin und Bewahrerin der göttlichen Kräfte wird, in ihr allein sie sich fortwirken, erreicht sie den Rang einer Fortsetzerin der übernatürlichen göttlichen Offenbarung, leistet

sie dasselbe, was Jesus einst geleistet hat, d. h. sie wird Heilsmittlerin, Heils a n s t a l t. Auch diese Consequenz hat Paulus schon gezogen, und in den Sakramenten (Taufe und Abendmahl) hat schon er die Vehikel geschaffen, die mit übernatürlicher Zauberkraft hinaufheben in die überirdisch-göttliche Sphäre.

So etwa skizziert sich in aller Kürze die Gedankenwelt des Apostels Paulus, soweit sie für unsere Frage nach der Entstehung des Problems Staat und Kirche inbetracht kommt. Wenden wir uns nun dieser Frage wieder zu, so ist sofort klar: die dem genuin paulinischen Gedankensysteme entsprechende Anschauung ist die im 1. Corintherbriefe niedergelegte. Diese Fernhaltung der „Heiligen" von den „Ungerechten" und ihren Gerichten, das Drängen auf die Geltendmachung der eigenen, in der Gemeinde lebendigen Kräfte zur Entscheidung von Streitigkeiten, der Hinweis auf die dereinst beim Einbruch des Gottesreiches zu spielende Richterrolle über Engel und Welt, entspricht ganz dem übernatürlichen Kreise, in dem Christentum, Christ und Christengemeinde sich bewegen sollen. Von hier aus muss es genau wie bei Jesus lauten — wenn auch in theologischer Begründung anstatt in religiöser Unmittelbarkeit —: Christentum und Staat, oder, wie wir bei Paulus sagen dürfen: K i r c h e und Staat haben nichts mit einander zu schaffen, sie gehören völlig verschiedenen Kreisen an, die eine ist übernatürlich, der andere natürlich, die eine göttlich, der andere weltlich. Ein Compromis zwischen Beiden, eine Relation überhaupt des Einen zur Anderen wird verneint, v o n h i e r a u s g i e b t e s k e i n P r o b l e m : S t a a t u n d K i r c h e.

Aber nun das andere Wort: Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat!? Es scheint sich mit dem supranaturalen Standpunkt ganz und gar nicht zu vertragen, denn es steigt doch irgendwie in die irdische, natürliche Sphäre hinunter. Ist es ein nicht ernst zu nehmendes, einer momentanen Regung entsprungenes Gelegenheitswort, oder hat es doch vielleicht irgendwie Stellung in der Gedankenwelt des Apostels? Zunächst ist es nicht das einzige Wort in seiner Art, ganz abgesehen von des Apostels persönlicher Courtoisie gegenüber der römisch-griechischen Kulturwelt, die sich aus akuten Verhältnissen leicht erklären liesse. Paulus hat ein wichtiges Glied jener übernatürlichen Gedankenkette, seinen Pessimismus, sein Urteil über die „verdammte Masse“ mitunter ausgeschaltet, hat davon gesprochen, dass die „Heiden“ in sich selbst ein Gesetz tragen, das ihnen sagt, was gut und böse ist (Rm 2, 14), und hat in Athen von allen Menschen, nicht nur den Christen, behauptet, dass sie göttlichen Geschlechtes wären (Act 17, 28). Und diese Aeusserungen sind nicht bei Seite zu schieben als gleichsam unbedachte Worte, dazu wiegen sie zu schwer, weil sie in ihrem Ursprung über Paulus hinausreichen und sich offenbaren als Elemente einer religionsphilosophischen Theorie, die Paulus sich angeeignet und seinen Zwecken dienstbar gemacht hat. Es ist der Begriff des Naturrechtes oder Naturgesetzes (ius naturae, lex naturae), der hier zum ersten Male in die christliche Theologie eingeführt wird, um sie bis zur Gegenwart nicht wieder zu verlassen.

Was heisst Naturrecht, und was ist Naturgesetz? Die Geschichte beider Begriffe, eine der wichtigsten und

zugleich reizvollsten Aufgaben der Dogmengeschichte, harrt noch ihres Schreibers [1]). Von Griechenland her sind sie in das Christentum eingedrungen, hatten aber schon eine lange Geschichte hinter sich, ehe Paulus sie recipierte. Die Jurisprudenz ist ihr ursprünglicher Boden. Dort machen sie einen Teil der nicht codifizierten ungeschriebenen Gesetze der (νόμοι ἄγραφοι) aus [2]) als jedem Menschen von Natur eingeborene Rechte, Sitten und Gerechtigkeiten, also ein natürliches ethisches wie soziales Moment mit — und das ist wichtig — alle Menschen verpflichtender Kraft. Denn die Gottheit selbst hat dieses ungeschriebene Gesetz und Recht von Natur in des Menschen Brust gelegt, wobei man bald mehr das „von Natur“ bald mehr das „von Gott“ betont. Der Gegensatz aber zum Naturrecht und Naturgesetz ist das geschriebene codifizierte positive Recht. Scharfe Kämpfe haben in Hellas diese beiden Rechtsgattungen mit einander geführt, Kämpfe, die ihren Niederschlag gefunden haben bei Dichtern und Tragöden — bekannt ist der Aufbau der Tragik auf diesem Konflikte zwischen dem göttlichen ungeschriebenen Gebote, dass man die Toten beerdigen müsse, und dem positiven Königsgebote bez. -verbote Kreons in Sophokles' Antigone. Der Ausgang des Streites liegt jenseits des Altertums und fällt in die Zeit der Aufklärung, soweit man hier überhaupt von einem Abschluss reden kann, doch hatte gegen den Ausgang der griechischen Philosophie das Naturrecht und

---

1) Hinweisen aber möchte ich auf die vortreffliche Schrift von Rud. Hirzel: Ἄγραφος νόμος. 1900.

2) Es ist das Verdienst Hirzels, gezeigt zu haben, dass νόμος ἄγραφος und νόμος φύσεως sich nicht schlechthin decken.

-gesetz sich ausgeweitet zur Grundlage eines philosophischen Systems: die Philosophie der Stoa beruht auf ihnen. Aber während hier in kräftigem Vertrauen auf die menschliche Vernunft aus den natürlichen Verhältnissen Recht, Sitte und Religion abgeleitet wurde, in einer Form, die Saat auf Zukunft bedeutete (s. unten), drängte der Ausgang der griechischen Philosophie im Skeptizismus und Eklektizismus von dem Vertrauen auf die „Natur“ zunächst hin auf energische Anerkennung dieser „Natur“ im Menschen als einer göttlichen Gabe, führte damit die Religion in die Philosophie ein und mit ihr den Kardinalbegriff der Religion: die Offenbarung. In der alexandrinischen Philosophie, bei Philo vor allem, ist diese Verbindung von Religion und Philosophie vollzogen, um sich im Neupythagoräismus und Neuplatonismus fortzusetzen; das Judentum aber mit seinem schroffen Dualismus zwischen Gott und Welt und seinem massiven Offenbarungsbegriff trägt die scharfe Spannung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem in diese Philosophieen hinein.

Der Begriff des Naturrechtes und Naturgesetzes erfährt nunmehr eine bedeutsame Veränderung: Aus der Sphäre des Rechtes, in der er trotz aller religiösen Verbrämung doch bisher geblieben war, tritt er hinüber in die Sphäre der religiösen Philosophie oder — wie man will — der philosophischen Religion. Der Gegensatz lautet nicht mehr: Naturgesetz (bez. -recht) und geschriebenes Gesetz, sondern: Naturgesetz und göttliches Gesetz; oder auch, da das göttliche Gesetz in Offenbarung enthüllt ist, das Naturgesetz aber das der natürlichen Vernunft entsprechende ist: Vernunft und Offen-

barung. Damit ist das Naturgesetz (und -recht) definitiv als constitutiver Faktor der Erkenntnis ausgeschieden — ganz anders wie bei den Stoikern — es ist minderwertig gegenüber der göttlichen Offenbarung, und doch wiederum hat es von seinem Ursprunge her (s. oben) den Stempel behalten von Gott gegeben zu sein. Es ist minderwertig, aber doch göttlich, gleichsam ein depotenziertes Göttliches.

In dieser Fassung nun verwertet Paulus den Naturrechts- und -gesetz-Begriff. Den Ausdruck zwar selbst gebraucht er nicht, aber die Sache ist da, wenn er sagt, dass die Heiden „von Natur" thun des Gesetzes Werk, und wenn der Inhalt dieser „natürlichen" Erkenntnis in einem legalen Verhalten und einem gewissen Wissen von der Existenz Gottes (Rm. 1, 19 f.) gefunden wird. Und endlich auch ist die Stellung dieser Begriffe im Gedankenaufbau des Paulus analog der in der griechischen Philosophie. Inwiefern?

Paulus hat in seinem Supranaturalismus religiös wie ethisch voll und ganz den Bruch mit der das Christentum umgebenden Welt vollzogen. Die Christen schweben gleichsam in einem Ballon über der Erde ohne jeden Connex. Aber wenn nun der Blick aus der Höhe herunterfällt in die Tiefe, deren Bewohner es hereinzuheben gilt in die schirmende Gondel, und wenn man zugleich sich bewusst wird, dass man thatsächlich nun doch nicht in der Luft schwebt, sondern noch auf der Erde weilt, so beginnt die Welt ein etwas anderes Aussehen zu gewinnen, man fühlt sich ihr näher, die Macht ihrer Kultur beginnt zu wirken, eine wenn auch noch so leise Wesensverwandtschaft wird spürbar — kurz, der extreme Supranatura-

lismus beginnt zu wanken und wird schliesslich durchbrochen. Aber andrerseits will er doch auch nicht aufgehoben sein — die Würde des Christentums verträgt das nicht. Da nun bietet sich als Retter in der Not das Naturrecht. Sein Inhalt ist einmal „von Natur“ allgemein menschlich und schon dadurch „von Natur“ bindendes Band, sodann aber zugleich gottgegeben — das Christentum vergiebt seinem göttlichen Charakter also nichts, wenn es seinerseits das Naturrecht legitimiert, denn man bleibt innerhalb der göttlichen Sphäre. So ist für Paulus das Naturrecht (und -gesetz) eine Brücke, die die ursprünglich scharf getrennten Gebiete Christentum und Welt wieder leise verbindet — genau wie für die griechische Popularphilosophie das in aller Herzen geschriebene göttliche Gesetz den Unterbau abgab für die sich darüber wölbende Offenbarung. Um das angewandte Bild zu wiederholen: das Naturrecht ist ein Seil, welches den in der Luft schwebenden Ballon mit der Erde verankert und ihn zum Fesselballon macht. Durch die von Gott „von Natur“ eingepflanzten Erkenntnisse sittlicher und religiöser Art ist der breite Graben zwischen Christentum und Nicht-Christentum in etwa aufgefüllt — in etwa, weil die prinzipielle Ueberordnung des Christentums durchaus gewahrt bleibt.

Ein zweites Seil nun — und damit kommen wir zu unserem Thema zurück —, das von der supranaturalen Höhe sich herabsenkt auf die Erde, ist die Anerkennung des römischen Staates, wie sie Röm. 13 ausspricht. Man muss Röm. 13, 1 ff. und Röm. 2, 14 ff. bezw. 1, 19 f. nebeneinanderstellen. Sie gehö-

ren auf eine Linie[1]). Die Majestät und sittliche Macht des römisches Staates zwingt Paulus, den durchschnittenen Faden zwischen Staat und christlicher Kirche (1. Cor. 6!) wieder anzuknüpfen; und er thut es, indem er den Staat, diese von Natur vergängliche Grösse, als göttlich legitimiert und ihn dadurch der christlich-göttlichen Sphäre annähert — genau so wie er die Nicht-Christen durch Anerkennung eines göttlichen Faktors in ihnen legitimiert hatte. Und doch ist ein kleiner Unterschied zwischen den beiden Seilen. Während das erstere die Heiden heranschob an die Christen, schiebt das letztere die Christen heran an die Heiden. Es wird den Christen ein ethisches Pflichtverhalten gegenüber dem römischen Staate eingeschärft. —

Ueberschauen wir nunmehr die paulinische Anschauung vom Staate in ihrer Gesamtheit: Einmal hat das Christentum als eine supranaturale Grösse gar nichts mit dem Staate zu schaffen, es trägt als „Kirche" Alles in sich selbst, was seine Bedürfnisse erfordern. Auf der andern Seite aber sind beide Mächte durch das Band der Göttlichkeit mit einander verbunden und ist es Christenpflicht, dem Staate gehorsam zu sein. Dieses Halb und Halb, dieses Lösen und doch wieder Binden, ist für Paulus charakteristisch, die von Jesus eingehaltene Linie ist überschritten, die scharfe Scheidung von Christentum und Staat ist beseitigt, aber nicht ergänzt durch ein rein positives Verhältnis, vielmehr durch ein Zwitterding von Bejahung und Verneinung. Mit andern Worten:

---

1) Das Mittelalter hat späterhin in der That auch den Staat in seiner Existenz unter das Naturrecht subsumiert. Das thut Paulus noch nicht, aber die Parallelstellung ist da.

das Problem Staat und Kirche ist geschaffen.

Und vergleichen wir sogleich die paulinische Fassung des Problems mit der mittelalterlichen, wie das Gemälde „die streitende und triumphierende Kirche“ sie versinnbildlichte. Die Aehnlichkeiten sind frappant. Beide Male sitzt das Christentum (im Bilde repräsentiert durch den Papst) als eine supranaturale Grösse auf einem Sonderpodium, höher als die Weltmacht und ihr Vertreter. Beide Male ist das Heil nur innerhalb der Kirche als der Verwalterin der Gnadenkräfte zu finden, beide Male ist der Staat minderwertig, er sitzt nur auf der untersten Stufe, geniesst einen gewissen Respekt im Schatten der Kirche, aber er bleibt „Welt“. Und wenn wir ein wenig hineinblickten in die Theologie des Mittelalters, würden wir finden, dass, wie bei Paulus, der Begriff des Naturrechtes die Brücke ist, durch welche ein gewisses Verhältnis zur Welt gewonnen wird, zugleich eine Quelle einer gewissen innerweltlichen Ethik, bei der man in der Etikette „bürgerliche“ Gerechtigkeit (iustitia civilis) aber nie die Minderwertigkeit vergisst.

Gewiss, Unterschiede zwischen Paulus und dem Mittelalter sind auch da. Die geschlossene Systematik des Mittelalters fehlt noch bei dem Apostel, die Distanz von Jesus ist bei ihm noch nicht so gross, und die von uns herausgehobenen Gedanken werden vielfach von anderen durchkreuzt[1]), vor allem fehlt noch der hierarchische Kirchenbegriff in abgestufter Ordnung — aber das ändert doch nichts an der Thatsache, dass die con-

1) vgl. Gottschicks Besprechung des Wernleschen Buches. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. 1898.

stitutiven Momente der mittelalterlichen Gegenüberstellung von Staat und Kirche — es sind die vorhin genannten — schon bei Paulus vorhanden sind. Man hat ein volles Recht — so paradox das auch klingen mag, bei dem Manne, der für Luther der führende Heros geworden ist — von diesem Gesichtspunkte aus in Paulus den ersten Katholiken zu sehen! Die mittelalterlich-katholische Weltanschauung, von der das Problem Staat und Kirche ein Teil ist, basiert auf jener Fesselballonstellung des Christentums; die aber hat Paulus geschaffen. —

3.

Man pflegt in der Dogmengeschichte auf die geringen Wirkungen der paulinischen Theologie auf die Gedankenwelt der Folgezeit hinzuweisen. Man fasst da aber wohl teils den Begriff der Dogmengeschichte zu eng, teils sieht man den Paulus zu stark durch die Brille der Reformationszeit. Diese Gedanken nämlich des Apostels, wie wir sie gewannen, sind von eminenter Bedeutung gewesen für die christliche Weltanschauung. Von diesen Prämissen aus hat sich das Christentum im römischen Staate eingerichtet, und die Entwicklung verläuft verhältnismässig einfach, so wie sie von den Voraussetzungen aus laufen musste. Entsprechend der von Paulus aufgestellten Doppelanschauung verläuft sie doppellinig. Das Christentum scheidet sich von der Welt, die es überragt, deckt seine Bedürfnisse aus sich selbst heraus und festigt sich als selbständiger Organismus in seiner bischöflichen Verfassung, seinem Bibelkanon und seiner Glaubensregel. Auf diese Weise, indem es seine Gemeinschaft als die göttliche bindet an die Offenbarung

in Christo, bewahrt es sich vor Verflachung in seichten Rationalismus und entgeht es der Gefahr, von der griechischen Popularphilosophie verschlungen zu werden. Aber auf der anderen Seite thun die aus dieser Höhenlage heruntergelassenen Seile auch ihre Dienste. Die Respektierung des Staates als göttlicher Obrigkeit hat dem Christentum das Leben gerettet. Den Revolutionär hätte Rom bezwungen, wie es die jüdischen Revolutionäre bezwang, aber den stillen Dulder, dessen einzige Waffe sein Glaube war, bezwang es nicht. Und die Brücke des Naturrechts und -gesetzes wurde der Pfad hinüber aus der Enge des jüdisch-christlichen Conventikels in die Weite der römisch-griechischen Welt. Durch sie ist man dieser nahegekommen, hat man heidnische Bildung und Kultur verstehen und in sich aufnehmen können; ohne sie wäre das Christentum nie Weltreligion geworden. Das Naturrecht und -gesetz ermöglichte den Gebildeten der Heidenwelt — und in weit höherem Masse als die Gegenwart beanspruchte diese „gebildet" zu sein — das Christentum philosophisch zu „fassen" und damit mundgerecht zu machen.

Die ganze Geschichte des christlichen Geisteslebens (Dogmengeschichte) verläuft in dieser Doppelbahn, und das Christentum als der Ballon über der Erde fällt und steigt, je nachdem die Seile sich beschweren oder leicht lassen. Es kommt die Zeit, da die natürliche Erkenntnis und die übernatürliche Wahrheit in der Idee der Weltvernunft (λόγος) zusammenzufallen drohen, aber das Christentum wirft im rechten Momente Ballast aus, concentriert den λόγος auf die Person Christi, und der Ballon steigt wieder in die Höhe —

freilich nicht ohne die Ironie, dass der Christus-Logos in seiner prätendierten Uebernatürlichkeit aus „natürlichen“ hellenischen Elementen componiert ist. Es kommt andrerseits die Zeit, da das Christentum auf die Trümmer des unter den Schlägen der Germanen zusammenbrechenden römischen Imperiums steigt und im „Gottesstaate“ (civitas dei) sein übernatürliches Imperium sich schafft. Aber auch hier kommt man aus der Fesselballonstellung nicht heraus. Derselbe Augustin, der in grandiosem metaphysischem Aufbaue zum schärfsten Supranaturalismus vordringt und den Staat zum Produkt der Sünde herabwürdigt, muss doch wieder Achtung vor ihm beanspruchen und auch den ausserhalb des Gottesstaates Stehenden eine gewisse Moralität concedieren. Man bleibt in der Problemstellung, wie Paulus sie geschaffen hat — das ist das Charakteristische.

Und auch die Reformation tritt nicht aus dieser Doppelbahn heraus. Luther hat den festgefügten Organismus der Kirche durchbrochen, indem er die Hierarchie entfernte, aber ihre supranaturale Sonderstellung hat er nicht erschüttert, im Gegenteil gesteigert [1]. Er hat die Mechanik des Heilsprozesses durchbrochen zu Gunsten des persönlichen Glaubenslebens, aber er hat dieses Glaubensleben dann doch wieder von jeder menschlich-natürlich-psychologischen Bedingtheit gelöst und als einen rein übernatürlichen Vorgang gefasst. So war ihm die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen (communio sanctorum) frei von allem Menschenwerk eine gottgeschaffene, in die Welt hineinragende, sie aber über-

---

1) Daher bei ihm die prinzipielle Gleichgültigkeit gegen den Staat, der Verzicht, ihn zu verkirchlichen.

ragende supranaturale Grösse[1]). Und als ihm — was einen Paulus noch wenig bekümmert hatte — die Reibung von Ideal und Wirklichkeit zu schaffen machte, als er seine „Kirche" praktisch machen musste, da hat er sie organisieren wollen als Gemeinde der Gläubigen, die aus der Masse sich herausheben, und alles zu ihrer Existenz Notwendige in sich selber tragen sollte. (formula missae von 1523, deutsche Messe 1526, vgl. die Homberger K.O. von 1526.) Der Staat scheidet völlig aus und hat mit der Kirche nichts zu schaffen, weil er „von dieser Welt" ist. Erst als auch hier wieder eine Reibung von Ideal und Wirklichkeit eintrat, eine Gemeinde von Gläubigen nicht zu beschaffen war, rekurriert er auf den Staat und giebt ihm ein Schutz- und Schirmrecht für die Kirche[2]). Und — das ist sehr charakteristisch — legitimiert wird diese Funktion des Staates einmal durch Röm. 13 — die Obrigkeit ist Gottes Ordnung — bez. durch ähnliche Bibelworte, sodann aber durch das Naturrecht als zugleich göttlichem Rechte. Es sind die alten Seile, die auch bei Luther wieder den Ballon mit der Erde verknüpfen.

Aber nunmehr beginnt auf mannigfach verschlungenen Bahnen unter der Erweiterung des ganzen kulturellen Horizontes die Emancipation des Staates aus der Rolle des kirchlichen Nothelfers. Die Hülfsrolle, die das Naturrecht bisher hatte ausüben müssen, ist jetzt ausgespielt, das Seil reisst, und selbständig, ähnlich wie es

---

1) Daher auch nur für den Glauben real; denn der Glaube ist supranatural.

2) Des Gegensatzes gegen Rieker bin ich mir hier wohl bewusst, muss aber hier auf nähere Begründung verzichten.

einst in der stoischen Philosophie selbständig gewesen war, nicht ohne Einfluss der Stoa, baut sich das Naturrecht seinen eigenen Staat. Und als um die Wende des 18ten zum neunzehnten Jahrhundert in der Aufklärung diese Entwicklung sich vollendet, als souverain, geleitet von seiner eigenen, der Staats-Raison, der moderne Staat sich präsentiert, da sind die Rollen vertauscht: jetzt ist die Kirche herabgedrückt auf die Rolle des Vereins, der Staat aber geht über sie zur Tagesordnung über und wacht nur darüber, dass sie nicht staatsgefährlich ist.

Damit ist der Knoten zerhauen, die vom Mittelalter und der Reformationszeit angestrebte Lösung des Problems ist eingetreten, die Hemmseile sind durchschnitten, der Ballon schwebt frei. Aber die Lösung ist dennoch nicht im Sinne des Mittelalters oder der Reformationszeit: nicht die Kirche hat die Seile durchschnitten, sondern der Staat hat den Ballon steigen lassen, weil er seiner nicht mehr bedarf. Damit ist die ganze Stellung der Kirche von Grund aus verändert. Jetzt fragt es sich, ob sie sich in ihrer luftigen, supranaturalen Höhe noch wird halten können, wo der Staat fest auf der Erde wurzelt und sich zum Träger einer natürlichen, weltfrohen und weltoffenen Kultur gemacht hat, und wo — das Verhängnisvollste für die Kirche — die vom Staate protegierte Wissenschaft anfängt, unbarmherzig ein Stück nach dem anderen von jener prätendierten Uebernatürlichkeit der Kirche abzubrechen. Die so geschaffene Spannung ist die gegenwärtige Notlage der evangelischen Kirche.

Eine Lösung ist in doppelter Weise möglich. Entweder die Kirche bleibt in ihrer luftigen Höhe und ver-

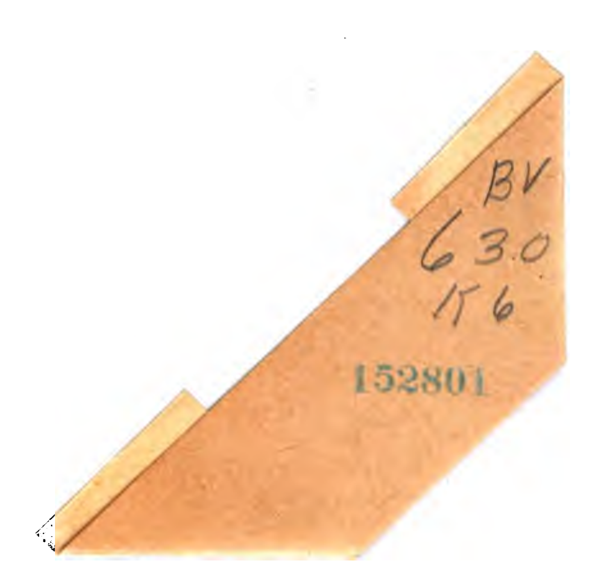
zichtet auf jeden Connex mit dem Kulturstaat, höchstens dass sie geruht, wieder jene beiden Seile herunterzulassen und praktisch Compromisse zu schliessen, die aber nie Lösungen sind. Möglich ist das — der beste Beweis ist die katholische Kirche. Aber diese Lösung bedeutet doch trotz allen Compromissen den Verzicht auf die Kultur, und das Ende kann nur das Ausscheiden der Kirche aus der Reihe der Kulturfaktoren und ein Herabsinken zum bespöttelten Conventikel sein — ein Ende, über welches die momentane Machtstellung der katholischen Kirche (die auf sehr wandelbaren Faktoren ruht) nicht hinwegtäuschen sollte. Die andere Lösung ist die: die Kirche steigt herunter von ihrer Höhe und stellt sich hinein als mitwirkenden Faktor in den Kulturstaat. Sie beseitigt den Dualismus zwischen Uebernatürlichem und Natürlichem und schafft einen M o n i s m u s d e r K u l t u r, in dem sie als ein Glied neben anderen wirkt, — und es sollte ihr gelingen, das vornehmste Glied innerhalb der nunmehr auf eine Fläche gelegten Kraftcentren zu werden. Das ist der Kern des einst von Richard Rothe ausgesprochenen Gedankens: die Kirche muss in den Staat aufgehen. Nicht als wenn sie als Organisation sich auflösen müsste — sie wird als K u l t g e m e i n s c h a f t stets ihre Existenzberechtigung haben — wohl aber muss sie jeden Anspruch auf ein übernatürliches Sonderpodium über dem allgemeinen, „natürlichen“ Geschehen fahren lassen, muss aufhören „Kirche“ im historischen Sinne des Wortes zu sein. Sie muss sich fassen als ein Glied innerhalb der Entwicklungskette des gesamten Geschehens, speziell als ein Glied innerhalb der Entwicklungskette des r e l i g i ö s e n Geschehens. Von einer „speziellen“

Offenbarung im alt-dogmatischen Sinne darf keine Rede mehr sein, sondern nur von einer Entwicklungsgeschichte der Offenbarung [1]). Und mit dieser Zerbrechung ihrer um sich gesteckten Schranken hängt es zusammen, dass die „Kirche“ sich weiten und ihre Angehörigen auch da sehen muss, wo die Etikette der „Kirchlichkeit“ fehlt — wiederum Richard Rothe hat hier die Formel gefunden, die oft beanstandete, eben so oft nicht verstandene und doch wunderbar tiefe Formel vom „unbewussten“ Christentum.

Die evangelische Kirche steckt augenblicklich noch in der Krisis zwischen jenen beiden Lösungen. Hoffen wir, und mehr noch: arbeiten wir, dass sie den zweiten Weg geht. Denn nur auf diesem liegt ihr Heil.

1) An dieser Ablehnung jedes Dualismus innerhalb der Religionsgeschichte scheiden sich Vermittlungstheologie und moderne historische Theologie. Das ist in dem bekannten kaiserlichen Schreiben an Admiral Hollmann sehr deutlich zu Tage getreten. Die historische Theologie will eben nicht jenen Dualismus von natürlicher und „mehr religiöser“ Offenbarung, sondern eine Geschichtsentwicklung, in der sie göttliche Zwecksetzung zugleich erblickt.




BV
630
K6
152801



